

CORTANDO ESPIGAS: IDENTIDAD NACIONAL Y MECANISMOS DE INCLUSIÓN/EXCLUSIÓN

César Sierra Martín¹

Nota Preliminar

Vaya por delante mi agradecimiento a la revista *Mare Nostrum* por tener en consideración mi participación en este interesante debate. No cabe duda de que la contribución del Prof. Paiaro es de una notable complejidad y profundidad teórica y, tras una lectura minuciosa, a uno le asaltan dudas sobre si puede añadirse algo más. Aun así, trataremos por todos los medios de completar la reflexión con algunos aspectos que, esperamos, terminen de perfilar el concepto de *comunidad indivisa* aplicado a la democracia ateniense.

La pertinencia de la propuesta del Prof. Paiaro queda perfectamente establecida y justificada en los primeros compases del trabajo cuando se aborda la idea de estado moderno. Al respecto, consideramos importante puntualizar nuestro rechazo categórico a la consideración de una crisis del estado-nación.² Bien al contrario, desde la realidad política europea asistimos al progresivo declive de la Unión Europea como entidad supranacional, substituida por un retorno a la Europa de las naciones. Los ejemplos de Francia, Italia, Reino Unido y España, entre otros, muestran un panorama marcado por una crisis identitaria en los diferentes estados que conforman Europa. (Gracia, 2017) El estado-nación no desaparecerá mientras persistan los actuales mecanismos de adscripción a la idea nacional. Las claves para entender el proceso anterior no pueden abordarse en esta sucinta reflexión pero, necesariamente, debemos partir de aquí para discutir sobre la idea de *comunidad indivisa* en la Grecia clásica.

La nación de los griegos

En relación a la idea de Estado aplicable (o no) a la Atenas clásica, Diego Paiaro comenta lo siguiente: “Frente a los griegos que pensaban a la *pólis* bajo la idea del ‘nosotros’, en la modernidad se identifica en el Estado a un ‘otro’ frente al cual existen derechos específicos que nos protegen.” (p. 5-6) Tomando la reflexión anterior como

¹ Universitat Autònoma de Barcelona, Àrea d’Història Antiga, Proyecto HAR2016-76940-P. E-mail: cesar.sierra@e-campus.uab.cat

² Opinión compartida por el Prof. Paiaro según nuestra lectura de su trabajo.

punto de apoyo queremos sacar a relucir la dificultad de entender y analizar el ‘nosotros’ en la política griega. Como indicó Moses I. Finley, en la cultura griega se dio un continuo movimiento de atracción y repulsión hacia la idea de ‘lo heleno’ como elemento vertebrador de una identidad política. (Finley, 1977, p. 185) Por consiguiente, debemos entender el cosmos político griego como una pluralidad política dentro de un marco cultural común. Sobre esta cuestión, Heródoto propuso una interesante definición de ‘lo heleno’ en el contexto de las Guerras Médicas. Como es sabido, tras la invasión y destrucción de Atenas se extendió el rumor de un pacto entre Jerjes y los atenienses; conjetura que rechazaron categóricamente ante una embajada espartana en los siguientes términos:

De hecho, hay muchas y poderosas razones que nos impiden hacerlo [pactar con Jerjes] aunque quisiéramos. La primera y principal la constituye el incendio y destrucción de las imágenes y los templos de los dioses, que exigen de nosotros una implacable venganza, en vez de pactar con el autor de tales sacrilegios; por otro lado está el mundo griego, con una misma sangre y lengua, con su comunidad de santuarios y de sacrificios a los dioses, y con usos y costumbres similares, cosas que, de traicionarlas, supondrían un baldón para los atenienses (Hdt. 8.144.2).³

Se aprecia con nitidez un vínculo con dos realidades distintas: 1) la identidad ateniense que se define mediante las imágenes (ἀγάλματα) y los templos (οἰκήματα)⁴ de los dioses propios de la *pólis* del Ática y 2) la identidad griega o los griegos en colectivo (τὸ Ἑλληνικόν) quienes a su vez compartían con los atenienses una misma sangre,⁵ una lengua común, santuarios comunes, costumbres. Notemos que los mismos parámetros que Heródoto utiliza para definir “lo griego” sirven para caracterizar al ateniense, espartano, corintio, etc. En otros términos: comunidad de sangre, de lengua, de religión y costumbres son los parámetros empleados para articular una identidad. (Konstan, 2001, p. 29-30)

Volviendo sobre las razones de Finley, la constatación de que la comunidad lingüística no conduce a la unidad nacional resulta impactante desde la experiencia del

³ Seguimos la traducción con ligeras modificaciones de C. Schrader. En adelante seguimos esta traducción

⁴ Término referido obviamente a las moradas de los dioses.

⁵ El término ὁμοιοσ se puede traducir por “de la misma sangre”, aludir a la raza es propio de otra época habida cuenta de que se ha demostrado científicamente la inexistencia de las razas humanas. Véase discusión sobre el término “raza” en Hall (2002, p. 13-14) e Issac (2004, p. 30-31).

estado-nación.⁶ No obstante, desde la teoría del estado se insiste en que un pueblo o comunidad cultural se convierte en nación cuando llega a transformar esta conexión en voluntad política. En otras palabras, compartir un mismo idioma, religión o costumbres no prefigura la idea de nación ni la de estado.⁷ Pero no cabe duda de que los marcadores étnicos y culturas alrededor del τὸ Ἑλληνικὸν han despertado la atención de los teóricos románticos de la nación.⁸ Por este motivo, pensamos que es importante explorar cómo se acomoda esta identidad común a un ateniense (o un griego) de tal forma que podamos aportar alguna anotación interesante al concepto de *comunidad indivisa*.

Respecto al anterior esquema, Jerjes ocupa un lugar disruptivo porque amenaza con suprimir la identidad griega y no sólo su libertad política.⁹ Se trata en última instancia de una cuestión filosófica (teleológica o finalista) donde el griego concebía la buena vida dentro de una comunidad ideal (la *pólis*) que trasciende incluso nuestra noción de libertad política. (Finley, 2015, p. 164-165) – en este punto, retomando el discurso del Prof. Paiaro, la cuestión sobre si la Grecia clásica desarrolló un estado depende de la definición que queramos adoptar.¹⁰ No obstante, la cuestión de la identidad política y la configuración de un espacio político en torno a la misma están en la base del estado-nación. Coincidimos plenamente con el autor cuando define Atenas como una comunidad cívica, ante todo, y no como un estado pues ello se acomoda mejor a lo que hasta el momento hemos visto. Teniendo en cuenta lo anterior, como bien indica Paiaro, resulta difícil de asimilar la propuesta de Max Weber que entiende al estado como un mecanismo de coacción física legítimo (o legitimado y aceptado por un colectivo). Ello resultaría de difícil comprensión en el contexto griego donde la tiranía sería la máxima expresión del estado.¹¹ Valgan aquí las impresiones de Ian Morris sobre la tiranía entendida como: “tyranny was the antithesis of the polis”.¹² Bajo nuestro punto de vista, la tiranía no era un gobierno necesariamente más violento

⁶ Este planteamiento tiene la debilidad de requerir a los griegos algo que nunca se plantearon: la unidad nacional. (Finley, 1977, p. 192)

⁷ Todavía interesante resulta atender a las precisiones del socialdemócrata Hermann Heller (1963, p. 176), quien sostiene que en la formación de un pueblo interviene la comunidad de origen, la tierra, el idioma, la religión, las artes y las ciencias pero todo ello no es determinante para crear una nación.

⁸ Una idea que está en la raíz de la conflictividad política de la Europa del siglo XX, véase Heller (1963, p. 175).

⁹ La quema de imágenes de los dioses, los templos son parte de la identidad colectiva.

¹⁰ Paiaro (p. 9), considerando las impresiones de Norberto Bobbio.

¹¹ Por otro lado, como matiza el autor, el uso de la fuerza, la coacción o la violencia era una situación sistémica para los esclavos.

¹² Cita que tomamos prestada del trabajo de Paiaro, p. 11.

o autocrático de lo habitual en Grecia.¹³ Ante todo, el tirano era un usurpador de la identidad colectiva que monopolizaba las instituciones y limitaba las aspiraciones legítimas de la comunidad. Tomemos como ejemplo el caso de Clístenes de Sición, abuelo del homónimo político ateniense, quien obsesionado con borrar de la memoria cualquier tipo de vínculo entre Argos, con quien había mantenido una guerra, y Sición propuso la siguiente reforma:

Por lo que se refiere a las tribus dorias, para evitar que los sicionios tuviesen exactamente las mismas que los argivos, les cambió los nombres por otros nuevos. Y, con tal motivo, se mofó descaradamente de los sicionios, pues permutó las denominaciones de las tribus por las palabras ‘cerdo’, ‘asno’ (y ‘lechón’), a las que simplemente añadió las desinencias; sólo exceptuó a su propia tribu, ya que el nombre que le impuso aludía al cargo que ocupaba [...] (Hdt. 5.68.1)

Notemos la contraposición entre tirano y cuerpo cívico que propone Heródoto, la cual se centra en violentar y mofarse de la identidad política tradicional.¹⁴ El cambio de nombres y la redistribución de las tribus, llevadas a cabo también por el Clístenes ateniense, buscan incidir en la identidad colectiva y la relación entre ciudadano y *pólis*. Un asunto sensible que el filósofo escocés Alasdair Macintyre resume de la siguiente forma:

La ciudad es un guardián, un padre, un maestro, incluso si lo que se aprende de la ciudad puede servir para poner en cuestión tal o cual rasgo de su vida. Por lo tanto, preguntarse por la relación entre *ser un buen ciudadano* y *ser un buen hombre* se convierte en decisivo y el conocimiento de la variedad de prácticas humanas posibles, tanto bárbaras como griegas, proporciona el trasfondo factual a esta pregunta (Macintyre, 1987, p. 169-170).

Es la comunidad, sostiene Macintyre, quien proporciona el sistema de valores individuales al ciudadano quien alcanza el ideal de buena vida gracias a la ciudad. Aquí es donde incide de forma decisiva la tiranía, forma de gobierno que a menudo se vincula a la violencia, la prepotencia y la autocracia. Naturalmente hay multitud de

¹³ En época arcaica supuso una salida para el complejo panorama político griego. Sobre este particular véase Gernet (1980, p. 299); Sierra (2014, 2016, p. 39).

¹⁴ Naturalmente estamos ante una opinión de Heródoto que debemos tomar con precaución. No obstante, a través de la epigrafía tenemos el caso del tirano Lígdamis de Halicarnaso (*Syll.* 3 45 = ML 32; datación alrededor de la primera mitad del V a.C.). En este documento el tirano parece favorecer a la población caria de la ciudad en detrimento de los griegos. Véanse los detalles y una aproximación crítica al contenido en Santiago (1996).

casos que sustentan el anterior aserto pero, además, el tirano bloquea las aspiraciones ciudadanas a la participación política. Un claro ejemplo lo recoge Heródoto cuando recrea un supuesto intercambio de opiniones entre Periandro de Corinto, tirano y sucesor de Cípselo, y Trasibulo de Mileto. Mediante un mensajero, Periandro inquirió a Trasibulo sobre las mejores medidas políticas para afianzar y perpetuar su poder en Corinto. La respuesta de Trasibulo al emisario no puede ser más ilustrativa de lo que venimos argumentando:

Entonces Trasibulo condujo fuera de la capital al emisario de Periandro, entró con él en un campo sembrado y, mientras recorrían el trigal, empezó a formularle al heraldo repetidas preguntas sobre los motivos de su viaje desde Corinto; y, de paso, cada vez que veía que una espiga sobresalía, la tronchaba – hecho lo cual, la arrojaba al suelo –, hasta que, con semejante proceder, acabó por destruir lo más espléndido y granado del trigal (Hdt. 5.92.2).

Según esta metáfora, el tirano se eleva por encima de la comunidad (el trigal) para segar aquellas espigas (el ciudadano) que sobresalen del resto y así controlar políticamente la *pólis*. No obstante, como decíamos, no sólo se trata de medidas represivas sino de segar las aspiraciones del ciudadano a la buena vida, negar la consumación de dichos anhelos en las instituciones y en la dirección de la comunidad. Muy brevemente lo recoge también Tucídides en su positiva valoración de la tiranía pisisrátida:

En general la ciudad [Atenas] siguió gobernándose según las leyes preexistentes, con la excepción de que siempre cuidaban de que uno de ellos estuviera presente en las magistraturas. Y entre otros miembros de su familia que ejercieron la magistratura anual en Atenas tenemos a Pisístrato, el hijo del tirano Hipias, que llevaba el mismo nombre que su abuelo y que, durante su arcontado, dedicó el altar de los Doce Dioses en el ágora y el de Apolo en el santuario de Apolo Pitio (Thuc. 6.54.6).¹⁵

En consecuencia y desde nuestro punto de vista, la cuestión principal que explica el rechazo frontal de un ateniense (o un griego) a la tiranía no está en la acción represiva o violenta sino en el monopolio de las instituciones, la alteración de las creencias y valores tradicionales y, como no, en el bloqueo del ideal de buen vida (o

¹⁵ En adelante seguimos la traducción de Torres Esbarranch.

vida virtuosa). En definitiva, el tirano contaminaba los mecanismos mediante los cuales el ciudadano se identificaba con la *pólis*.

Entonces, ¿La metáfora del campo de espigas resume la comunidad indivisa propuesta por el Prof. Paiaro? Quizás encontremos un punto de apoyo a esta cuestión cuando el autor razona sobre los mecanismos que la democracia puso en práctica para mantener la comunidad indivisa. El líder demócrata, desposeído de los elementos de coerción propios de la tiranía debe servirse de otros medios para dirigir la ciudad. Acertadamente lo advierte Paiaro afirmando que la actividad política de la Atenas democrática se desarrollaba en las instituciones colectivas, especialmente en la Asamblea. Dichos mecanismos trataban de evitar que el político (la espiga) creciera demasiado y se erigiera en tirano por lo que finalmente fue la *pólis* quien reguló el proceso. Así, el famoso ostracismo debe entenderse como un instrumento para mantener la comunión entre gobernantes y gobernados que sustenta la *comunidad indivisa*. En otros términos, un mecanismo de exclusión política que tiene el objetivo de mantener la unidad dentro de la comunidad pero también una forma de asegurar las expectativas ciudadanas al gobierno y las instituciones. Por consiguiente, la conocida fobia (o paranoia) del *dêmos* ateniense contra los “aspirantes a tirano” no es tal sino que se trata de un mecanismo de protección de las legítimas aspiraciones de la comunidad.¹⁶ Pero no descuidemos el contexto histórico donde se desarrolla este morbosos clima donde cualquier político relevante era sospechoso de aspirar a la tiranía. Como sabemos, la amarga experiencia de las guerras médicas propició una nueva alianza defensiva entre *póleis*, la Liga de Delos, ante la amenaza persa (Alonso Troncoso, 2002). También resulta conocido el proceso mediante el cual Atenas convierte dicha alianza en su imperio. Sin perdernos en los detalles, el imperio era hasta la fecha una forma política desconocida para los griegos que colisionaba con el τὸ Ἑλληνικὸν de Heródoto. Este dominio excede los límites marcados por la comunidad cívica tradicional y, por ello, el imperio exige una redefinición de la identidad colectiva. A partir de aquí se potencia el mito de la autoctonía ática que trata de situar a los atenienses como “nación” más antigua que el resto de comunidades griegas. De todo ello se hace eco Tucídides cuando sostiene que, en la época oscura, el Ática resistió el envite de las migraciones que asolaban Grecia debido a su pobreza:

¹⁶ El propio autor ha trabajado este asunto desde la óptica de la gestión de las emociones colectivas. (Paiaro, 2016)

Pero el Ática, según esto, por vivir desde los tiempos más remotos sin disensiones internas debido a la aridez de su suelo, fue habitada sin interrupción por los mismos hombres. Y una demostración bastante clara de mi teoría la constituye el hecho de que las otras regiones no progresaron en la misma medida a causa de las migraciones. En efecto, los hombres más poderosos, al ser desterrados del resto de Grecia debido a las guerras o a disensiones internas, se refugiaban en Atenas por aprecio a su estabilidad y, convirtiéndose en ciudadanos, desde los primeros tiempos acrecentaron todavía más la población de la ciudad [...] (Thuc. 1.2.5-6).

La luz que ilumina la oscuridad en la que Grecia estaba sumida; así presenta Tucídides la región que poseía un imperio. Los habitantes pre-helénicos, los pelasgos, habitaban el Ática antes de la génesis de la Hélade, lo cual servía para otorgar solera y prestigio al pueblo ateniense a la par que justificaba el dominio sobre otros griegos. Tanto es así que en un conocido pasaje de Heródoto se puntualiza lo siguiente:

En efecto, éstos eran los pueblos que más sobresalían, siendo el ateniense de origen pelásgico y el lacedemonio de origen helénico. Y mientras que aquél jamás ha cambiado su lugar de residencia, éste ha sido muy viajero (Hdt. 1.57.1).

Notemos como la identidad colectiva de los atenienses debe proyectarse hacia el exterior con la intención de justificar un contexto político concreto: el dominio ateniense. No cabe duda de que la cuestión de la autoctonía es mucho más compleja de lo que podemos reflejar aquí¹⁷ pero, en cualquier caso, se propuso una reformulación de la identidad política que transformó el colectivo a nivel interno.¹⁸ Esta idea, filtrada tanto por Heródoto como por Tucídides, nos conduce de nuevo al concepto de comunidad de sangre donde los atenienses, descendientes de Cécrope, son parte física del Ática y han heredado la tierra durante generaciones.¹⁹ Por tanto, ¿Es Atenas quien crea la ficción de la comunidad de sangre o al revés? Sea como fuere, lo que sí parece quedar constatado es la voluntad política de generar una identidad que responda a las necesidades políticas y sociales del momento.²⁰ Este contexto político y social se

¹⁷ Amplíese la información y los detalles en Valdés-Guía (2008).

¹⁸ Esta transformación en la identidad colectiva desde una *pólis* hoplítica (o agrícola) hasta una *pólis* democrática (y marítima) no estuvo exenta de importantes tensiones internas entre las clases sociales. Sobre este asunto véase Plácido (1997, p. 119-143).

¹⁹ Por ejemplo los espartanos se presentaban como descendientes de Heracles y los tebanos de Cadmo pero, en cualquier caso, los atenienses además eran autóctonos.

²⁰ La cuestión de la autoctonía también tiene una interesante lectura como elemento clave en la uniformización del cuerpo cívico ateniense, superando las anteriores formas aristocráticas de auto-representación. Véase Braga (2015, p. 35-46).

mantiene gracias a la *comunidad indivisa* que, a su vez, queda regulada por mecanismos de inclusión y exclusión.²¹

Por último, retomemos la metáfora del campo de espigas y traslademos la reflexión al contexto del imperio ateniense. Resulta cuanto menos peculiar apreciar que Atenas, convertida en *pólis týrannos* (Thuc. 2.63.2), usurpe la identidad política de los aliados, monopolice sus instituciones y termine por bloquear sus aspiraciones. Los aliados pronto se enojaron con las pretensiones de Atenas e intentaron sublevarse como refleja el propio Tucídides:

Entre las diversas causas de las sublevaciones, las más importantes eran la mala disposición para el tributo y la contribución de naves y, en ocasiones, la deserción, pues los atenienses eran exigentes y, al imponer su ley, resultaban molestos a gentes que ni estaban acostumbradas a las penalidades ni querían sufrirlas (Thuc. 1.99).

Los atenienses requerían contribuciones económicas y militares para sustentar la Liga y coaccionaban a los aliados. Por ello, aquellas *póleis* más potentes de la Liga enseguida quisieron apartarse como Naxos, Tasos o Mitilene (las nuevas espigas), siendo sometidas y forzadas a permanecer en la alianza. (Sierra, 2017, p. 31-51) La cuestión es que, como era habitual en las tiranías, los atenienses influían en los gobiernos de los aliados, impartían justicia y monopolizaban las instituciones (y la economía), bloqueando la aspiración a la buena vida de los aliados (a la vida virtuosa). Naturalmente, tras las primeras sublevaciones de los aliados, Atenas propició gobiernos afines para limar cualquier posible protesta. El expolio al que sometían a los aliados era conocido por todos como se recoge en Aristófanes. Habla Bdelicleón:

Calcula primero por encima, no con el ábaco, sino con los dedos de las manos, los ingresos en total del tributo de las ciudades, y aparte de eso los impuestos y las numerosas centésimas, los depósitos en el pritaneo, las minas, los mercados, los puertos, los alquileres, las confiscaciones. El total de esto nos resulta cerca de dos mil talentos (Ar. *Vesp.* 655-661).²²

²¹ Las amenazas que sufrió esta comunidad indivisa vinieron de la oligarquía ateniense que no se identificaba con la Atenas democrática (415, 411 y 404 a.C.). Ello está bien desarrollado en el trabajo del Prof. Paíaro.

²² Traducción de Gil Fernández.

Puede que la cifra sea exagerada pero no cabe duda de que los atenienses no supieron gestionar la realidad política que fue el imperio. Lejos de incluir a los aliados en la *comunidade indivisa* mediante una identidad compartida, tejieron mecanismos de exclusión para dominarlos aprovechando la experiencia de la tiranía.²³ Queda claro entonces que la autoctonía no dio lugar a una identidad política inclusiva (o flexible) que permitiera la consolidación de una realidad política superior a la *pólis* pero, como diría Finley, tampoco debemos pedir a los griegos algo que no se plantearon.

Comentário recebido em 16.07.2018, aprovado em 21.07.2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

Gil Fernández, L. *Aristófanes. Comedias II*. Madrid: Editorial Gredos, 2011.

Schrader, C. *Heródoto. Historia*. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

Torres Esbarranch, J. J. *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

Bibliografía Crítica

Alonso Troncoso, Víctor. La cláusula de la hegemonía en la liga délica (Th. 3.10.4; 11.3). *Ktèma* 27, 2002, p. 57-63.

Braga, Alessandro E. *As Sementes de Cadmo: Autoctonia, Miasma, Nemesis e o Trágico nas Ttragédias do Ciclo Tebano*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015.

Finley, Moses I. Los antiguos griegos y su nación. In: *Uso y Abuso de la Historia*. Barcelona: Crítica, 1977, p. 185-206.

_____. *El Nacimiento de la Política*. 1ª edición 1983. Barcelona: Crítica, 2015.

Gernet, Louis. *Antropología de la Grecia Antigua*. 1ª edición 1968. Madrid: Taurus, 1980.

Gracia, Jordi. La posverdad no es mentira. In: Ibáñez Fanés, J. (ed.) *En la Era de la Posverdad. 14 Ensayos*. Barcelona: Calambur, 2017, p. 37-48.

Hall, Jonathan. *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Chicago: Chicago University Press, 2002.

Heller, Hermann. *Teoría del Estado*. 1ª edición 1934. México: Fondo de Cultura Económica. 1963.

²³ Baste recordar el edicto de ciudadanía impulsado por el propio Pericles en 451 a.C. (Podlecki, 2011, p. 159-161)

Isaac, Benjamin. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Konstan, David. To Hellēnikon ethnos: Ethnicity and the construction of Ancient Greek identity. In: Malkin, I. (ed.) *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2001, p. 29-50.

MacIntyre, Alasdair. *Tras la Virtud*. 1ª edición 1984. Barcelona: Crítica, 1987.

Paíaro, Diego. El miedo a la tiranía: La protección de la democracia en el régimen político ateniense. In: Campagno, M.; Gallego, J.; García Mac Gaw, C. (comps) *Regímenes Políticos en el Mediterráneo Antiguo*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016, p. 115-127.

Plácido, Domingo. *La Sociedad Ateniense. La Evolución Social en Atenas Durante la Guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica, 1997.

Podlecki, Anthony J. *Perikles and His Circle*. 1st edition 1998. London: Routledge, 2011.

Santiago, Rosa Araceli. Ambigüedad en documentos públicos. Un temprano ejemplo en la epigrafía griega, In: Puig Rodríguez-Escalona, M. (ed.) *Tradició Clàssica. Actes de l'XI Simposi de la Secció Catalana de la SEEC. St. Julià de Lòria-La Seu d'Urgell, 20-23 d'octubre de 1993*, Andorra la Vella, p. 633-640.

Sierra, César. La edad de los tiranos. Una aproximación a las ambigüedades de la tiranía arcaica. *Gerión*, 32, 2014, p. 57-77.

_____. *Pólis Týrannos*. El dêmos ateniense como aristócrata indeseado en el pensamiento político del siglo V a.C. *De Rebus Antiquis*, 6, 2016, p. 29-52.

_____. *Tucídides Archaialogikós. Grecia Antes de la Guerra del Peloponeso*. Zaragoza: Editorial Pórtico, 2017.

Valdés Guía, Miriam. *El Nacimiento de la Autoctonía Ateniense: Cultos, Mitos Cívicos y Sociedad de la Atenas del s. VI a.C.* Madrid: Publicaciones de la Universidad Complutense, 2008.